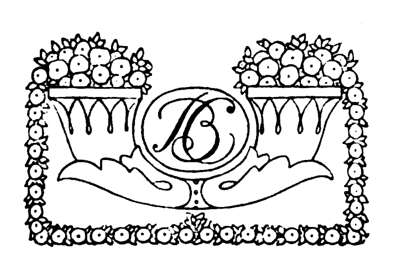
Philosophische
ABHANDLUNGEN

HERMANN COHEN
zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912)
DARGEBRACHT



BERLIN M·D·C·C·C·C·X·I·I
VERLAG BRUNO CASSIRER

Kants Stellung zur französischen Revolution

Von Karl Vorländer in Solingen

Wenn nach einem Ausspruche Hermann Cohens „die grosse Frage, der letzte und tiefste Sinn der Philosophie der Geschichte“ der ist: „wie die Revolutionen im Zusammenhange des weltgeschichtlichen Lebens zu werten und zu würdigen sind“,[1]) so dürfte es in seinem Sinne gehandelt sein, wenn wir Kants Verhältnis zur grossen Revolution seiner Zeit, auf das unser verehrter Jubilar bereits an jener Stelle interessante Schlaglichter geworfen hat, zum Thema einer Sonderbetrachtung machen.

Man darf nach den uns bisher vorliegenden Quellen, ohne allzugrosser Kühnheit beschuldigt zu werden, die Behauptung wagen, dass ein stärkeres politisches Interesse in dem Königsberger Philosophen überhaupt zuerst durch und an einer Revolution, wenn auch nicht der französischen, erwacht ist. Die vollen fünf ersten Jahrzehnte seines Lebens hindurch liegen aus dem, freilich nur dürftig erhaltenen, Briefwechsel keine, in den Schriften nur ganz vereinzelte Aeusserungen lebhafterer politischer Anteilnahme vor. So, wenn er in einer seiner frühesten Abhandlungen (Ob die Erde veralte? 1754), „den Enthusiasmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe, der die alten Völker mit hohen Begriffen begeisterte und sie über sich erhob“, mit der „gemässigten und kaltsinnigen Beschaffenheit unserer Zeiten“ vergleicht, die allerdings der Sittenlehre wie den Wissenschaften einträglicher sei.[2]) Oder, wenn er den Schluss seines Hauptaufsatzes über das Erd-

[1]) Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik. Zweite erweiterte Auflage 1910. S. 529, vergl. überhaupt IV. Teil, Kap. 3.
[2]) Philos. Bibl. Bd. 49, S. 249.

beben in Lissabon (1755) dazu benutzt, um einen Fürsten zu loben, der sich durch solche „Drangsale des menschlichen Geschlechtes bewegen lässt, das Elend des Krieges von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdem schon schwere Unglücksfälle drohen".[3]) Auch die Tatsache, dass er schon früh, als der erste deutsche Hochschullehrer, die physische und in ihrem Gefolge die politische Geographie in den Kreis seiner ständigen Vorlesungen aufnahm, beweist ja sicherlich ein gewisses Interesse für Fragen staatlichen Lebens, wie es in einer Zeit nicht verbreiteter sein konnte, in der dem gewöhnlichen Bürger wie insbesondere auch dem Universitätsgelehrten jede Gelegenheit fehlte, in die öffentlichen Angelegenheiten seines Vaterlandes tätig einzugreifen. Schon ein tieferes politisches Verständnis verrät es, wenn er in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765/66" verkündigt, er werde „den Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde" erwägen, „nicht sowohl, wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen und Staatsränken beruht, sondern im Verhältnis auf das, was beständiger ist und den entfernten Grund von jenem enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung."[4]) Mag sein, dass die Vorlesungen in dieser Beziehung mehr als die Schriften gegeben, mag Schubert recht haben, wenn er berichtet,[5]) Kant habe bereits in seinen frühesten Vorlesungen seine Zuhörer häufig auf Montesquieus Esprit des lois hingewiesen und diesen französischen Denker selbst eifrig studiert: darüber wird uns erst der hoffentlich bald in der Akademie-Ausgabe erscheinende Nachlass bezw. Text der Vorlesungs-Abschriften Auskunft geben. Indes auch in ihnen kann ein intensives politisches Interesse (im engeren Sinne des Wortes) kaum hervorgetreten sein. Sonst hätte davon, um von dem braven Borowski zu schweigen, sicherlich ein so heller Kopf wie Herder in seiner oft zitierten Schilderung des Dozenten Kant von 1762/3 gesprochen, in der nur beiläufig von der „Menschen- und Völkergeschichte" die Rede ist und neben den Physikern und Metaphysikern freilich auch Rousseau erwähnt wird, aber nur sein Emil und seine Heloise, nicht — der Contrat social.

[3]) a. a. O. S. 327.
[4]) Phil. Bibl. 46 a, S. 160.
[5]) **Fr. von Raumers** Historisches Taschenbuch 1838. S. 582 ff.

Eine stärkere politische Anteilnahme sehen wir — wenigstens nach den erhaltenen Nachrichten — bei unserem Philosophen bezeichnenderweise erst hervorbrechen, als zum ersten Male während seiner Lebenszeit, ja in gewissem Sinne (wenn wir von der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts absehen) zum ersten Male in der Welt überhaupt um die politischen Grundrechte oder, wie man damals sagte, die „Menschenrechte" eines ganzen Volkes gerungen wurde. Es war der Freiheitskampf der Nordamerikaner gegen die englische Bedrückung (1776—83), der nach der bekannten Erzählung seines Schülers und Biographen Jachmann die lebhafteste Teilnahme, ja Begeisterung unseres Kant erregte. Mag nun der Engländer, mit dem er durch seine warme Verteidigung der „gerechten Sache" der Amerikaner in Streit geriet, und den er dann durch seine „hinreissende Beredsamkeit" überzeugte, ja zum dauernden Freunde gewann, Green oder nach neueren Annahmen Motherby gewesen sein [6]: die Tatsache selbst ist jedenfalls unwidersprochen geblieben. Vielleicht stammt von jener Zeit her die, bei der verhältnismässig freien englischen Verfassung, doppelt auffallende Abneigung des Philosophen gegen England, die dann in den 90er Jahren durch das feindselige Auftreten der Engländer gegen das revolutionäre Frankreich noch verstärkt wurde. An das Ende dieser Periode (1784) gehören seine ersten in bedingtem Sinne politisch zu nennenden Schriften: Was ist Aufklärung? und die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

Aber das Zeitereignis, das ihn bei weitem am tiefsten ergriffen hat, war doch ohne jeden Zweifel die grosse französische Revolution. Damals begann für ihn die Zeit, wo er in manchen kritischen politischen Momenten „der Post wohl meilenweit entgegengegangen wäre, und man ihn mit nichts mehr erfreuen konnte, als mit einer frühen authentischen Privatnachricht", wo „seine Gespräche sich grösstenteils auf Politik bezogen" und er mit grossem Scharfsinn oft den Lauf der Begebenheiten voraussagte (Jachmann, S. 129), wo er von wahrhaftem „Heisshunger" nach den Zeitungen ergriffen und ihr Inhalt „sein angenehmstes Tischgespräch" war (Borowski, S. 165). Seine Stellungnahme zu der Revolution war in ganz Königsberg und darüber hinaus so bekannt, dass sein früherer Amanuensis und späterer Tischgenosse

[6]) Vgl. Vorländer, Kants Leben (Ph. Bibl. 126), S. 61 ff.

R. B. Jachmann meint: durch nichts habe Kant „seit der französischen Revolution soviel Aufsehen in der Welt erregt, durch nichts sich soviel Freunde und Feinde gemacht, als durch seine politischen Grundsätze und Meinungen“ (a. a. O. S. 125). Und damit auch ein Zeugnis von einer unserem Philosophen mehr gegnerisch als günstig gestimmten Seite nicht fehle, so hören wir auch noch seinen medizinischen Kollegen Metzger in seinen alsbald nach Kants Ableben anonym erschienenen „Aeusserungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste.“ Metzger rechnet zu den „Eigenheiten“ der Philosophie, die man „an anderen als Untugenden tadeln würde“: die „Freimütigkeit und Unerschrockenheit, mit welcher Kant seine der französischen Revolution viele Jahre hindurch — ob bis zuletzt, weiss ich nicht — günstigen Grundsätze gegen jedermann, auch gegen Männer von den höchsten Würden im Staat verfocht. Es war eine Zeit in Königsberg, wo jeder, der von der französischen Revolution nicht etwa günstig, sondern nur glimpflich urteilte, unter dem Namen eines Jakobiners ins schwarze Register kam. Kant liess sich dadurch nicht schrecken, an den vornehmsten Tafeln der Revolution das Wort zu reden, und man hatte so viel Achtung für den sonst so sehr geschätzten Mann, ihm diese Gesinnungen zugute zu halten“ (a. a. O. S. 15 f.). Gerade dieses Lob aus einem ihm mindestens nicht günstigen Munde ehrt den freimütigen Philosophen unseres Bedünkens mehr als die wohlgemeinten Verteidigungsversuche seiner Biographen, von Borowski und Jachmann bis zu Schubert, der ihn in einem besonderen Aufsatze[7]) gegen die „äusserste Beschuldigung des absichtlichen Umsturzes der bestehenden kirchlichen und politischen Ordnung“ verteidigen zu müssen gemeint und es beklagt hat, dass der „edelste und sicherste Freund der bestehenden monarchischen Verfassungen“ als „Feind des Völkerglücks (!) wegen seiner revolutionären Grundsätze angeklagt“ worden sei. Ein wirklich zuverlässiges Urteil über Kants wahre Stellung lässt sich natürlich nur an der Hand seiner eigenen, schriftstellerischen und zum Teil auch brieflichen, Aeusserungen gewinnen,[8]) wobei wir, um ein anschauliches Bild zu gewinnen, im ganzen die Zeitfolge derselben innehalten werden.

[7]) ‚Immanuel Kant und seine Stellung zur Politik‘ in Raumers Histor. Taschenbuch Jahrg. 1838, S. 525–628; vgl. bes. S. 556, 560 f.

[8]) Der Briefwechsel ist, soviel ich weiß, zu diesem Zweck noch nirgendwo herangezogen worden. Die Stellen aus seinen Schriften — es kommen neben

Wie sympathisch die Revolution gleich in ihren Anfängen unserem Philosophen war, geht aus einem Briefe vom 30. August 1789 an Friedrich Heinrich Jacobi hervor, der ihm eine Schrift des Grafen Windischgrätz „Von der freiwilligen Abänderung der Konstitution in Monarchien" zugesandt hatte. In dieser „von der edelsten Denkart eines Weltweisen" zeugenden Schrift fand Kant sein eigenes ethisches Prinzip mit der „Klarheit und Annehmlichkeit" dargestellt, „die den Mann von der grossen Welt auszeichnet".[9]) Gerade in der „jetzigen Krisis von Europa" (man beachte die Verallgemeinerung!) müsse dieselbe „zum Teil als wundersam eingetroffene Wahrsagung, zum Teil als weiser Rat für Despoten" von grosser Wirkung sein. Denn noch habe „kein Staatsmann so hoch hinauf die Prinzipien zur Kunst, Menschen zu regieren, gesucht oder auch nur zu suchen verstanden". — Der Inhalt eines weiteren, leider nicht erhaltenen Briefes aus dem ersten Jahre der Revolution lässt sich aus der Erwiderung des Adressaten (eines Berliner Kammergerichtsrats E. F. Klein) vom 22. Dezember 1789 erraten: er freue sich, dass sein „Eifern dawider, dass man die Fürsten Väter des Vaterlandes nennt", in Kants Theorie eine Stütze finde. Und weiter: er sei mit dem Philosophen darin einig, dass „eine Glückseligkeit, welche durch gewaltsame Einschränkung der Freiheit befördert werden soll", nicht das Ziel des Gesetzgebers sein dürfe.

Kant war mit dem Gedanken an die Revolution so beschäftigt, dass er eine auf sie bezügliche Stelle sofort in sein nächstes Werk, die scheinbar ganz disparate, Ostern 1790 veröffentlichte „Kritik der Urteilskraft" einflocht. Er spricht in dem betreffenden Abschnitt [10]) über den Begriff des Organismus als eines unmittelbaren Naturzwecks und zieht als eine Analogie dazu den damals noch ganz neuen Begriff der politischen Organisation heran. „So hat man sich bei einer neuerdings unternommenen gänzlichen

einzelnen Stellen aus der Kritik der Urteilskraft, der Religion und der Anthropologie als Hauptschriften vor allem der Aufsatz über Theorie und Praxis (1793), die Rechtslehre (1797), der Streit der Fakultäten (1798) und die Abhandlung Zum ewigen Frieden (1795) in Betracht – zitiere ich nach der Philos. Bibl.; die Briefe lassen sich nach dem zitierten Datum in jeder Ausgabe leicht auffinden. Einzelne wichtige Stellen aus den Losen Blättern aus Kants Nachlaß habe ich in den Anmerkungen hinzugefügt (mit den Seitenzahlen der Reickeschen Ausgabe von 1882.)

[9]) Auch im Ewigen Frieden nennt er den Verfasser „ebenso weise als scharfsinnig" (Philos. Bibl. 47 I, S. 156 Anm.).

[10]) § 65, Ph. Bibl. 39 (ed. Vorländer) S. 249 Anm.

Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat des Wortes Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein." Hier sieht man sogleich den eigentlichen Grund von Kants tiefgehender Sympathie für die Revolution: sie ging tiefer als die der bald sich wieder abwendenden Klopstock, Schiller u. a., denn sie war philosophischer Natur. Die in Frankreich vor sich gehende „gänzliche Umbildung" erfüllte ihn deshalb mit so hohem Interesse, weil sie ihm den Typus dessen darstellte, ohne das ein Volk kein Staat ist: des Organismus, und zwar desjenigen Organismus, in dem jedes Glied nicht allein Mittel, sondern zugleich auch Zweck und zugleich in seiner Einzelfunktion ständig durch die Idee des Ganzen bestimmt ist, in dem somit auch die höchste ethische Forderung erfüllt wird. Wir haben also in dieser hochbedeutsamen, lange noch nicht genug bekannten Stelle eine der wichtigsten Weiterbildungen von Kants angewandter Ethik vor uns. Kann man bis dahin von einer bei aller sozialen Tendenz in letzter Linie doch individualen, weil nur an das Individuum sich wendenden Form des kategorischen Imperativs reden, so sehen wir ihn hier sich erweitern zur sozialen, weil auf das Ganze bezüglichen, Ethik oder, anders ausgedrückt, zu einer Politik im höchsten Sinne des Wortes. Dass ein solcher Organismus, wie es in der noch nicht zitierten Einleitung zu unserer Stelle heisst, „mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird," tut solcher Wertung keinen Eintrag. Denn auf dem Grunde der Idee ist ja die gesamte Ethik des Philosophen verankert, der nichts für „pöbelhafter" erklärte als die Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung.

Auf das fortdauernde warme Interesse Kants für die Einzelheiten der „merkwürdigen Begebenheit" in dem grossen Nachbarlande lässt u. a. die ausführliche, auch heute noch für den Historiker höchst interessante Schilderung schliessen, die ihm am 14. Oktober 1790 sein früherer Schüler, der ältere Jachmann, nach einem längeren Pariser Aufenthalte zugehen lässt. Die politische Färbung lässt darauf schliessen, dass er ein ähnliches Urteil bei dem verehrten Lehrer voraussetzt. Erhebend habe das Verbrüderungsfest auf dem Mars-

felde gewirkt. Dagegen gingen vielen Gemässigten die seitdem erfolgten neuen Beschlüsse der Nationalversammlung zu weit, die zum grossen Teil unter dem Einfluss des „Pöbels" und „einiger unruhiger Köpfe" stehe; der „Pöbel" aber strebe, „anstatt das edle Kleinod gesetzmässige Freiheit, welches er jetzt besitze, zu bewachen, nach gesetzloser Zügellosigkeit, will den Gesetzen nicht weiter gehorchen, sondern über alles eigenmächtig urteilen und Recht sprechen" usw. Auf der Rückkehr findet er zu Strassburg in einem Buchladen Kants neueste Schriften. In Mainz trägt ihm der bekannte Revolutionsfreund Georg Forster warme Empfehlungen an den Meister auf und lässt diesem ausdrücklich sein Bedauern darüber aussprechen, dass er ihn in einer wenige Jahre zuvor erfolgten Polemik nicht ehrfurchtsvoll behandelt habe.

Die in demselben Brief als die Ansicht selbst der „günstigsten Beurteiler" geäusserte Vermutung, Frankreich werde „noch manche Veränderung zu erleiden haben, ehe seine Konstitution fest gegründet sei", sollte sich erfüllen. Die wichtigste war wohl die Aufrichtung der Republik (September 1792) und die Hinrichtung des Königs (Januar 1793). Indes selbst das letztere Ereignis, das so manche anfängliche Anhänger abschreckte, konnte den greisen Philosophen in seiner grundsätzlichen Sympathie für die Revolution nicht wankend machen.[11]) Wiederum an einer Stelle, wo man es zunächst nicht erwartet, in seiner Frühjahr 1793 erschienenen Religion innerhalb etc. benutzte er eine Gelegenheit, wo er die Denkfreiheit in religiösen Dingen berührt, zu einer freimütigen Apologie der sittlichen Grundprinzipien der Revolution. Er wendet sich gegen den „auch wohl" von „klugen" Männern gebrauchten Einwand: „ein gewisses Volk, was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist", sei „zur Freiheit nicht reif". Zur Freiheit reifen könne aber nur der, welcher zuvor in Freiheit gesetzt worden sei: „man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können." Allerdings würden die ersten Versuche noch roh ausfallen, „gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand." Allein man reife eben für die Vernunft nie anders als durch eigene, in Freiheit unternommene

---

[11]) Die betr. Stelle ist erst nach dem 28. Februar 1793 gedruckt worden. Vgl. meine Einleitung zu Bd. 45, S. XXXIII.

Versuche. Behutsam fügt er, vielleicht in Gedanken an die Rückständigkeit der heimatlichen Zustände, hinzu: seinetwegen möge man, „durch Zeitumstände genötigt", den Akt der Befreiung im Einzelfalle noch weit aufschieben. Aber sie grundsätzlich zu versagen, würde einen „Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst" bedeuten, „die den Menschen zur Freiheit schuf". Wir wissen nicht, zu welcher Zeit der Philosoph dies sein unverbrüchliches Bekenntnis zur Freiheit in religiösen, politischen und sozialen Dingen zuerst niedergeschrieben hat. Jedenfalls hat auch die Ende Januar 1794, mithin zur Zeit des ärgsten Terrorismus, abgeschlossene zweite Auflage der Schrift diese bedeutungsvolle Anmerkung zu S. 220 nicht gestrichen.

In seinem Sinne wird es daher auch gedacht sein, wenn ihm am 15. Juni 1793 der getreue Kiesewetter von Berlin aus schrieb: die „Vernunftmässigkeit" der französischen Revolution sei auch dort „der einzige Vorwurf aller Unterhaltung" und „der einzige Grund aller Streitigkeiten", die aber im Grunde leider darauf hinausliefen, „dass man entweder die Sache selbst mit ihren jetzigen Repräsentanten verwechselt, oder die Richtigkeit von Ideen durch Erfahrung beweisen oder widerlegen will". Freilich, meint der mit Berliner Hofkreisen verkehrende treue Schüler, so sehr Kants von allen sehnlichst erwartetes „System der Moral" gerade auf solche durch die französische Revolution aufs neue angeregten Probleme eingehen werde, so wenig „ratsam" sei es „augenblicklich", darüber zu schreiben. Er hatte nur zu recht; denn schon war gegen die als „Jakobiner" und „Umstürzler" verdächtigen Freunde der Aufklärung in Preussen ein zensurschärfendes königliches Edikt ergangen.[12]) Trotzdem liess sich Kant den Mund nicht verbieten. Wenn auch sein „System der Moral", d. h. die Metaphysik der Sitten, erst vier Jahre später erschienen ist, so beleuchtete er doch noch im Herbst desselben Jahres eben jene durch die Revolution angeregten prinzipiellen Probleme, und zwar zum ersten Mal in grösserem Zusammenhange, in einer der freisinnigen Berlinischen Monatsschrift eingesandten Abhandlung: Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, die im Septemberheft 1793 abgedruckt ward. Der erste der drei Ab-

---

[12]) Vergl. die Schilderung der ganzen Zeitlage in **K. Vorländer**, Kants Leben (1911), S. 176 ff.

schnitte, in die sie zerfällt, beschäftigt sich mit Garves eudämonistischen Einwürfen gegen die kritische Ethik und interessiert uns hier nicht. Um so mehr der zweite, der das Verhältnis von Theorie und Praxis ‚im Staatsrecht' beleuchten will. Die freiheitliche Grundtendenz spricht sich schon in dem Nebentitel ‚Gegen Hobbes' (den Absolutisten) aus. Obwohl der Philosoph die französische Revolution nur an wenigen Stellen ausdrücklich nennt, geht doch die Beziehung auf sie durch den ganzen Abschnitt. Gleich als die leitenden apriorischen Prinzipien, „nach denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äusseren Menschenrechts überhaupt gemäss, möglich ist," erscheinen zwei der bekannten Losungsworte der Revolution: Freiheit und Gleichheit jedes Bürgers, dazu als drittes (statt der „Brüderlichkeit")[13]) Selbständigkeit desselben. Die patriarchalische Regierung wird als der grösste denkbare Despotismus bezeichnet und ihr die freiheitliche, echt „patriotische" Denkungsart entgegengesetzt, damals bekanntlich — anders wie heute — die selbstgewählte Benennung der Revolutionäre in Frankreich („Patrioten"). Wie die neue französische Verfassung, auch die radikalste (von 1793), das Eigentum als „unverletzliches und heiliges Recht" schützte, so kann auch nach Kant die volle Rechtsgleichheit, die er befürwortet, mit grösster Ungleichheit des Besitzes verbunden sein. Dagegen muss jeder Bürger zu jedem Stande, „wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können", gelangen dürfen: erbliche Vorrechte verwirft der deutsche Philosoph ebenso entschieden, wie es in der berühmten Augustnacht 1789 seitens der Constituante geschah. Und wie Beaumarchais seinen Figaro von der Bühne herab dem Adel das bekannte Wort entgegenschleudern liess: „Sie gaben sich die Mühe, geboren zu werden, weiter nichts!", so erklärt auch Kant, dass „Geburt keine Tat desjenigen ist, der geboren wird"; dass es folglich keine ‚angeborenen' Rechte geben kann. Trotzdem macht er sich, darin ebenso inkonsequent wie die Revolution, deren Unterscheidung von Aktiv- und Passivbürgern zu eigen; auch

[13]) Aus den Losen Blättern sieht man, daß er anfangs auch dies dritte Prinzip hat festhalten wollen, und weiter dann den Zusammenhang mit der ‚Selbständigkeit' hergestellt hat. So S. 219: „Freiheit, Gleichheit und weltbürgerliche Einheit (Verbrüderung), wo die Selbständigkeit innerlich vorausgesetzt wird"; ebd.: Die „Gesellschaft" ist die „Verbindung, nicht von Untergeordneten, sondern von Gleichen". S. 221: „1. Freiheit, 2. Gleichheit und 3. Selbstständigkeit sind die Erfordernisse singulorum, um Bürger zu sein. Allein statt 3. Vereinigung das Erfordernis für alle, um einen Staat auszumachen requisita universorum." Vgl. auch noch die weiteren Stellen S. 222 f. und 565 f.

er unterscheidet den unabhängigen Vollbürger (citoyen) und den unselbständigen „Schutzgenossen". Und wie selbst bei den Konventswahlen von 1792 zwar der bisher festgesetzte Steuerzensus beseitigt wurde — bis dahin hätte es, wie Camille Desmoulins sarkastisch bemerkte, selbst Jesus nicht zum Aktivbürger gebracht —, aber die „Domestiken" vom Wahlrecht noch ausgeschlossen waren, so sind auch bei Kant alle Bediensteten (Tagelöhner, Ladendiener, Lakaien, selbst Friseure) „nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualifiziert". Freilich regt sich zum Schluss in ihm doch ein Bedenken gegen diese Inkonsequenz. Halb ironisch meint er, es sei, das müsse er gestehen, „etwas schwer", den Begriff desjenigen zu bestimmen, „der sein eigener Herr ist". [14]) Im übrigen ist auch für ihn Stimmenmehrheit — und zwar nach Köpfen, nicht nach dem Besitzunterschiede — des Rechtes Probe.

Dann folgt eine Auseinandersetzung mit der Bibel der revolutionären Demokratie, dem Buche, das in den Bureaus der Bergpartei immer aufgeschlagen lag: Rousseaus Contrat social. Zwar will unser Philosoph einen solchen ‚ursprünglichen Kontrakt' nicht als geschichtliches Faktum gelten lassen — „wie Danton will", heisst es an anderer Stelle (S. 131) ausdrücklich, ohne dass man dabei irgendetwas von Abscheu gegen diesen ‚Henkersknecht' wahrnimmt! —, wohl aber, den Grundsätzen der kritischen Philosophie gemäss, als regulative „Idee der Vernunft", die „ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat". Er ist „der Probierstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes" (S. 125), das a priori „unfehlbare Richtmass" dafür (127), das „Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt" (131). Denn alle Gesetze müssen „als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden" (S. 132 Anm.), und, „was ein Volk über sich selber nicht beschliessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen" (134). Etwas anderes wollte Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag' schliesslich auch nicht. Auch Rousseau kleidet an der entscheidenden Stelle seiner Schrift (1. Teil, Kap. 6) seine Deduktionen in ein ‚je suppose' und stellt es als ein ‚Problem' hin: „eine Gesellschaftsform zu finden, . . . durch die

[14]) Näheres über diesen Punkt habe ich in meinem Buche ‚Kant und Marx, (Tübingen 1911) S. 32 f. gesagt. Auch Cohen (a. a. O. S. 526 f.) bezeichnet Kants Stellung in dieser Frage als ‚Grundversehen'. Sie ist aber, unserer Meinung nach, in erster Linie historisch, d. h. eben durch den Einfluss der Revolutions-Gesetzgebung, zu erklären.

ein jeder, indem er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie vorher". Dafür, dass Robespierre und andere sie allzu wörtlich nahmen und ohne weiteres als Faktum in die Praxis übertragen wollten, war er nicht verantwortlich. [15])

Scheint Kant bis hierher ganz den (Rousseauschen) Prinzipien der französischen Revolution zuzustimmen, so fällt er anscheinend plötzlich in das gerade Gegenteil mit dem Satze: „dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist, weil es dessen Grundfeste zerstört" (127). Er geht sogar so weit, die gewaltsame Erhebung der Schweiz, der Niederlande und Grossbritanniens gegen ihre tyrannischen Beherrscher zu missbilligen, und polemisiert gegen den von ihm selbst dort als „sehr behutsam, bestimmt und bescheiden" anerkannten Naturrechtslehrer Achenwall, weil dieser das Recht zum bewaffneten Aufstand von dem Masse der Ungerechtigkeit des Staatsoberhaupts abhängig gemacht wissen wollte (S. 129 f.). Auch der durch gewaltsame Erhebung des Volkes („Rottierung"), bevor es sich ein neues Gemeinwesen geschaffen, bewirkte „Zustand der Anarchie mit allen seinen Greueln", von dem er in diesem Zusammenhange redet (S. 130 f. Anm.), soll wohl auf die gleichzeitigen französischen Zustände gehen. So hat es jedenfalls Kants Freund Biester, der Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift, verstanden, dem die „meisterhaften" Ausführungen des zweiten Abschnitts um so mehr gefielen, weil derselbe — „mir das (von Anfang an mir unwahrscheinliche) Gerücht zu widerlegen scheint, als hätten Sie sich sehr günstig über die mir immer ekelhafter werdende französische Revoluzion erklärt, worin doch die eigentliche Freiheit der Vernunft und die Moralität und alle weise Staatskunst und Gesetzgebung auf das schändlichste mit Füssen getreten werden, — und welche selbst, wie ich aus Ihrer itzigen Abhandlung lerne, das allgemeine Staatsrecht und den Begriff einer bürgerlichen Verfassung auf das gröbste verletzet und aufhebt" (Biester an Kant, 5. Oktober 1793.)

Ob nun die französische Revolution auch Kant durch die Zeit des Terrorismus ganz verekelt worden ist, ob auch er mit Biester in ihr jetzt nur noch „Operationen der blutigen Hände, nicht der

[15]) Vgl. u. a. auch die Rousseau-Monographie von H. Höffding (Klass. d. Phil. II), S. 92 f., 134 f., 141 f.

prüfenden Vernunft" erblickte, das bleibt doch noch zweifelhaft. Gewiss bezeichnet er im Jahre 1798 die Zeit „des Wohlfahrtsausschusses der französischen Republik" als die „der öffentlichen und für gesetzmässig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionären Zustandes", und begreift, dass in ihr „ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Gesetz durch Selbstmord zuvorzukommen gesucht haben" (Anthropologie § 77, S. 174).[16]) Allein er nennt doch selbst den Namen Dantons, wie wir sahen, mit der vollen Ruhe des Theoretikers, und wir werden auch noch später sympathischen Aeusserungen über die Revolution begegnen: wie ja auf eine solche Stellung auch jenes von Biester erwähnte „Gerücht" hinweist. Als Philosoph betrachtete er die Zeitereignisse eben von einer höheren Warte als der des Augenblicks. Seine Verurteilung alles tätlichen, ja selbst „wörtlichen" (S. 134) Widerstandes gegen die oberste gesetzgebende Gewalt aber rührt aus einer Ueberspannung des formalen Rechtsbegriff her, um den sich der Gang der Geschichte nicht kümmert und auch nicht kümmern soll.[17]) In diesem Punkte hat der Philosoph denn auch, wie wir noch sehen werden, seine Auffassung an anderer Stelle korrigiert oder mindestens modifiziert. Im Grunde liegt ja eine solche Selbstkorrektur schon darin, dass ihm, wie übrigens auch Rousseau, als eigentlicher „Souverän" nur das „gleichsam unsichtbare" „personifizierte Gesetz" selbst gilt, dem gegenüber das zufällige historische Oberhaupt der Staatsverwaltung, das ja auch die Form einer Aristokratie oder Demokratie annehmen kann, nur als sein „Agent" erscheint (S. 121 Anm.). Wie dem aber auch sein mag, trotz seiner Verwerfung aller Gewalt, bleibt er im Grunde ein eifriger Anhänger der staatsrechtlichen Grundsätze der Revolution. Das fühlte, deutlicher als Biester, Kants früherer Schüler und begeisterter Anhänger, jetzt aber zur Gegenseite abgeschwenkter Kritiker Friedrich Gentz (der bekannte spätere Publizist) heraus, wenn er im Dezemberheft der Monatsschrift ausführte, Kants Aufsatz enthalte „die vollständige Theorie der so häufig gerühmten und so wenig verstandenen Rechte des Menschen", die von den grosssprecherischen Gesetzgebern Frankreichs in hochtönenden und

[16]) In derselben Schrift meint er (§ 31 Ende): Die Gleichheit zur Zeit des französischen Konventes habe in „blossen Formalien" bestanden. Immerhin sei es „doch besser, auch nur den Schein von dem Besitz dieses die Menschheit veredelnden Gutes für sich zu haben, als sich desselben handgreiflich beraubt zu fühlen" (a. a. O. S. 78).

[17]) Vgl. auch Cohen a. a. O. S. 527 ff., bes. 531.

nichtsbedeutenden Deklarationen aufgestellt seien, hier aber „aus dem stillen und bescheidenen Räsonnement des deutschen Philosophen, ohne alles Geräusch, in prunkloser, aber durchaus vollendeter Gestalt hervorgehen“. [18])

Ueberhaupt hatte Kants Aufsatz Aufsehen erregt und beschäftigte noch monatelang „Köpfe und Federn“ (Biester an Kant, 4. März 1794). So liess Rehberg (Göttingen) im Februarheft 1794 eine Gegenabhandlung erscheinen, auf die jedoch Kant trotz Biesters Wunsch nicht erwiderte, weil des Verfassers „Empirism“ der Rechtsbegriffe seinem (Kants) „Rationalismus“ derselben, Rehbergs *Macht*standpunkt seinem Rechtsprinzip zu entgegengesetzt sei, als dass er ihn zu belehren hoffen könne (Kant an Biester, 10. April 1794). Er konnte von einer Antwort um so eher absehen, als er ja ohnehin in seiner Metaphysik der Sitten noch einmal auf die ganze Frage im Zusammenhang zurückzukommen beabsichtigte. Wir schliessen, etwas von der Zeitfolge abweichend, unsere Musterung der Ende 1796 oder Anfang 1797 erschienenen *Rechtslehre* gleich hier an, weil deren für uns in Betracht kommender Abschnitt (II, 1) ‚*Das Staatsrecht*‘ im Grunde nur eine systematische Ergänzung und Erweiterung der Abhandlung von 1793 darstellt. Hier wie dort die nämlichen, an Rousseau anknüpfenden Grundsätze: höchstes Kriterium der Gesetzgebung der vereinigte Volkswille, „unabtrennliche“ Attribute jedes Staatsbürgers Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit, der „ursprüngliche Kontrakt“ als Idee, Wahrung des unbedingten Rechtsstandpunktes gegenüber der Rücksicht auf die Glückseligkeit des Einzelnen, des formalen Rechtsbodens gegenüber allem gewaltsamen Vorgehen andererseits. „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, kann also nur vom Souverän selbst“ — der jedoch nach Kant wie nach Rousseau nicht notwendig der Monarch zu sein braucht — durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende treffen“ (S. 146). Indes kommen doch einige interessante neue Einzelanwendungen auf die Zeitereignisse hinzu. Wenn es auch als „grosser Fehltritt der Urteilskraft“ Ludwigs XVI. bezeichnet wird, dass er die gesetzgebende Gewalt, zunächst hinsichtlich des Besteuerungsrechtes, dem Volke über-

[18]) Vgl. E. Arnoldt, Gesammelte Schriften (herausg. von O. Schöndörfer) VI, S. 127.

trug, so war doch die Nationalversammlung nicht verpflichtet, ja als Vertreterin des Gesamtwillens nicht einmal berechtigt, die ihr übertragene Gewalt dem Monarchen wieder in die Hände zu geben (S. 171).[19]) Aehnlich wird an anderer Stelle der wichtige Satz aufgestellt: „Uebrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien . . .“ (S. 147). Mit dieser Ausdehnung des formalen Rechtsbodens auf die „neue Ordnung der Dinge“ wird aber im Grunde, trotz ihrer „Unrechtmässigkeit“, die sittliche Berechtigung der Revolution anerkannt (vgl. auch Cohen a. a. O. S. 439, und weiter unten).

Diesem prinzipiellen Standpunkt tut auch keinen Eintrag, dass unser Philosoph in einer sehr ausführlichen Anmerkung (S. 145 bis 147) die „formale Hinrichtung“ eines Monarchen wie Karls I. oder Ludwigs XVI. für furchtbarer, weil „die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schauder ergreifend“, erklärt als dessen Entthronung, wozu ein „Notrecht“ vorliegen könnte, oder selbst Ermordung, die ein Akt der Selbsterhaltung sein kann; denn sie setze eine „völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk“ voraus. Kant verwechselt hier, worauf schon Cohen (S. 437) aufmerksam gemacht hat, die zufällige physische Person des Staatsoberhauptes mit dessen „moralischer Person“, die an anderen Stellen doch in der Souveränität des Allgemeinwillens gefunden wird, somit die Idee mit der Erscheinung. Der Geist des „ursprünglichen Vertrags“ aber enthält die „Verbindlichkeit, die Regierungsart jener (sc. seiner) Idee angemessen zu machen“, d. h. sie, „wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich so zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik ihrer Wirkung nach zusammenstimme“, bis schliesslich auch die veralteten empirischen Formen in die freiheitlichen rationalen sich auflösen (S. 169 f.).

Der „Beschluss“ der Rechtslehre führt den Gedanken aus, der „ganze Endzweck“ der Rechtslehre ‚innerhalb der Grenzen

[19]) Denn, wie die Losen Blätter (S. 263) bemerken, „das Volk ist beständig als konstituierend anzusehen“. Freilich ist Pantarchie vielmehr Anarchie (ebenda).

der blossen Vernunft‘ — einer Parallele also zur kritischen Religionslehre — bestehe in dem Ideal eines allgemeinen und fortdauernden, kurz eines ‚ewigen‘ Friedens. Denn die Idee „einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter Gesetzen überhaupt“ könne allein — „wenn sie nicht revolutionsmässig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften Verfassung (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird“ — „in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten“ (S. 186).

Dieses höchste Gut aber hatte ein Jahr vorher — es war dasselbe, in dem Preussen seinen Sonderfrieden mit der französischen Republik geschlossen hatte — eine besondere Schrift des Philosophen, seine berühmte Abhandlung Zum ewigen Frieden, behandelt. Kant selbst hat sie einen „philosophischen Entwurf“ genannt. Wir aber können sie als sein politisches Testament bezeichnen. Denn sie geht über den Charakter einer blossen Friedensschrift, für die man sie ihres Titels wegen in der Regel gehalten hat, weit hinaus. In ihr hat er vielmehr, freier als in der mit seinen Vorlesungen in Verbindung stehenden, formal-systematischen ‚Rechtslehre‘, seinen innersten politischen Gedanken Ausdruck gegeben. Er bezeichnet die Schrift, in seinen Briefen wie in der kurzen Vorrede, zwar als „Träumerei“, aber dies halb ironische Wort soll ihn im Grunde nur gegen die „bösliche Auslegung“ der „weltkundigen Staatsmänner“ sichern, die auf den blossen Theoretiker „mit seinen sachleeren Ideen“ zwar sonst mit der grössten Selbstgefälligkeit herabsehen, sobald er ihnen aber unangenehme Wahrheiten sagt, in ihm „eine Gefahr für den Staat wittern“ (Vorrede, S. 149).

Zunächst spricht die Schrift nochmals ganz offen den von den damaligen preussischen Machthabern als „Jakobinerei“ verfehmten Rousseauschen Grundsatz aus, dass ohne die Idee des ursprünglichen Vertrags „kein Recht über ein Volk sich denken lässt“ (151). Ferner: „kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen“ (Artikel V, S. 153). Und der erste Definitiv-Artikel zum ewigen Frieden lautet: Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein. Wenn nun auch ‚republikanisch‘ nicht mit ‚demokratisch‘ identisch sein, sondern nur den Gegensatz gegen ‚despotisch‘ ausdrücken, genauer

gesagt das ‚Prinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt von der gesetzgebenden' bedeuten soll (S. 162): so wird der ‚Republikanismus' doch auf die „unveräusserlichen", „angeborenen" Menschenrechte der Freiheit, Gleichheit und — wie es jetzt freier als in der Formulierung von 1793 heisst — „Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung" gegründet. Allerdings ist nach Kants Ansicht die reine Demokratie diesem Ideal nicht gerade günstig, „weil alles da Herr sein will", während ein Monarch unter Umständen eher als ‚oberster Diener des Staates' handeln kann, „wie Friedrich II. wenigstens — sagte" (das letzte Wort ist auch bei Kant gesperrt gedruckt!).

Das Interessanteste aber und das, worin er über seine bisher von uns entwickelte Stellung zur grossen Revolution hinausgeht, findet sich erst im ersten Abschnitte des ‚Anhangs', der die ‚Misshelligkeiten zwischen Moral und Politik' behandelt. Hier wird geradezu folgender Gedanke entwickelt: Da zu jenem politischen Ideal die ‚kollektive Einheit des vereinigten Willens' aller Staatsbürger erforderlich sei, diese sich aber schwerlich auf anderem Wege werde erreichen lassen, so sei „in der Ausführung jener Idee in der Praxis auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird"; was dann freilich „grosse Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten" lasse (186 f.). Gewiss, wird dann wieder ausgeführt, sei an sich die friedliche und allmähliche Entwicklung einer „beständigen Annäherung" an das Endziel vorzuziehen. Aber wenn nun einmal „durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution vernunftmässigerweise eine gesetzmässigere errungen wäre, so würde es nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf dieselbe zurückzuführen . . ." (188).[20]) Ja, eine Anmerkung zu dieser Stelle (S. 189) geht noch weiter. Allerdings meint er auch hier zunächst, offenbar im Hinblick auf den Zustand des eigenen

[20]) Viel stärker wird dieser Gedanke in den Losen Blättern so ausgedrückt: „Monarchie und reine Republik sind die einzigen haltbaren Verfassungen. Die anderen (Aristokratie und Demokratie) sind nur provisorische Einrichtungen. Die Republik . . . . ist eine moralische Verfassung. Sie zu beginnen, ist Frevel. Wenn es aber das Schicksal herbeiführt, ist es ein noch grösserer, ihm nicht zu folgen. Denn sie entspringt aus dem Urquell alles Rechts, dem Willen aller (a. a. O. S. 524).

Vaterlandes, dem er die Leiden eines gewaltsamen Umsturzes erspart zu sehen wünscht: das Vernunftgesetz könne es erlauben, „den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden"; und so werde sich die Staatsweisheit „in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen". Dagegen werde sie „Revolutionen, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch grösseren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zustande zu bringen". Hier tritt also der formale Rechtsstandpunkt, wie er in der Rechtslehre vorherrschte, ganz deutlich hinter dem moralischen und zugleich historisch-politischen zurück, der die Revolutionen nicht von vornherein verurteilt, sondern sie als durch „die Natur selbst" herbeigeführte geschichtliche Ereignisse wertet, ja als direkten Antrieb zum Fortschritt benutzt.

Kein Wunder deshalb, dass gerade die Schrift Zum ewigen Frieden grosses Aufsehen machte, sodass — damals noch eine Seltenheit — die erste starke Auflage in wenigen Wochen vergriffen war und bald eine neue erscheinen musste; kein Wunder auch, dass sie in verschiedene fremde Sprachen, insbesondere auch ins Französische, übersetzt wurde, und dass gerade sie, durch die aus ihr im Pariser Moniteur veröffentlichten Auszüge — mehrere französische Gelehrte sowie das Institut National auf den Kritizismus zum ersten Male aufmerksam machte. Der Ruf Kants als eines „echten Kosmopoliten" ward durch sie noch mehr verstärkt. Als solchen redet ihn das Schreiben eines livländischen Verehrers, des Freiherrn von Ungern-Sternberg, vom 12. Mai 1796 an, und im Vertrauen auf seine „bekannte kosmopolitische Denkungsart" wenden sich die Herausgeber einer geplanten neuen Zeitschrift Der Kosmopolit mit der Bitte um Unterstützung durch Werben und eigene Beiträge an ihn. Ja, dieser Ruf ging so weit, dass in öffentlichen Blättern zu lesen war: die französische Nation habe durch Abbé Sieyès Kant ersucht, „ihre entworfenen Konstitutionsgesetze zu untersuchen, das Unnütze wegzustreichen und das Bessere anzugeben" (Plücker an Kant, 15. März 1796); oder gar: er sei „als Gesetzgeber, als Stifter der Ruhe und des Friedens nach Frankreich gerufen worden" und

habe dazu „von seinem König die Erlaubnis erhalten“ (M. Reuss an Kant, 1. April 1796). Die diesen bis zum Niederrhein (Plücker in Elberfeld) und nach Süddeutschland (Reuss in Würzburg) verbreiteten Gerüchten zu Grunde liegende Tatsache war die, dass sich wirklich am 2. Januar 1796 ein geborener Ostpreusse, jetzt aber ‚Chef de Bureau im Wohlfahrtsausschuss‘ Karl Theremin an seinen als Prediger in Memel amtierenden Bruder mit dem Anliegen gewandt hatte, eine Korrespondenz des Königsberger Philosophen mit Sieyès zu vermitteln, der für die kritische Philosophie, da sie sich mit seinen eigenen Grundsätzen berühre, lebhaftes Interesse empfinde und „das Studium davon bei den Franzosen als ein Komplement der Revolution betrachte“! Andererseits verdienten „eine Nation, welche so viel Rezeptivität hat wie diese, und eine Revolution, wovon das Schöne und Edle den Fremden nicht bekannt genug ist, weil sie zu sehr ist besudelt worden, die Aufmerksamkeit eines Philosophen“. Kants „Buch“ — näheres über Kants Werke ist anscheinend dem Bureau-Chef des Wohlfahrtsausschusses nicht bekannt — müsse ins Französische übersetzt, ein Professorat für Kantische Philosophie in Paris errichtet werden. Diesen historisch interessanten Brief hat denn auch der Memeler Bruder am 6. Februar d. J. mit einem Begleitschreiben an die Adresse des Philosophen gesandt; letzterer sei als „echter Philosoph“ gewiss ein „Weltbürger“ und werde infolgedessen gern „zur Aufklärung einer ganzen Nation mitwirken wollen“. (So schrieben damals vorurteilsfreie Theologen!) Leider fehlt auf alle drei Briefe (von Plücker, Reuss und Theremin) eine Antwort Kants. Wir müssen uns statt dessen mit der mageren Mitteilung R. B. Jachmanns [21]) begnügen, der Philosoph habe den Briefwechsel mit Sieyès aus „Patriotismus“ abgelehnt, wie er auch „sehnlichst und oft“ gewünscht habe, dass Preussen sich in die „fremde Angelegenheit einer fremden Nation nicht mischen möchte“. Dieser, übrigens ganz mit dem oben zitierten Artikel V des „Ewigen Friedens“ übereinstimmende, lebhafte Wunsch scheint uns gerade das Gegenteil von dem zu beweisen, was der um die patriotische Reputation seines Helden besorgte Biograph beweisen will. Denn Kant verwarf damit doch auch das Eingreifen Preussens zugunsten Ludwigs XVI. und gegen das revolutionäre Frankreich, und „seine innige Freude, als dieser Wunsch erfüllt wurde“ (Jachmann a. a. O.),

[21]) In seiner Biographie Kants S. 130 f.

kann doch kaum auf ein anderes Ereignis als auf Preussens Zurücktreten von der antifranzösischen Koalition (1795) bezogen werden.

Gleichsam den passenden Schlussstein zu allem, was wir bisher ausgeführt, bildet diejenige Stelle, an der Kant zum letzten Male und zugleich am ausführlichsten, unmittelbarsten und unzweideutigsten seiner Sympathie für die Revolution Ausdruck gegeben hat. Wir meinen den 6. und 7. Abschnitt im zweiten Teil des Streits der Fakultäten (1798). Dieser zweite Teil behandelt die Frage: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“ Für die bejahende Antwort des Philosophen entscheidend ist eine „Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset: die Begeisterung für die französische Revolution, trotz allem Uebelen, was sie mit sich gebracht hat.“ „Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; [22]) sie mag mit Elend und Greueltaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmal unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ (S. 131). „Wahrer“ Enthusiasmus aber geht immer nur „aufs Idealische und zwar rein Moralische“, nämlich auf den Rechtsbegriff. „Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden“ — die Söldnerheere der Koalition — „zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, den der blosse Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volkes, wozu sie gehörten, ins Auge gefasst hatten und sich als Beschützer desselben dachten“ (S. 133). Wahrlich ein eindrucksvolleres, weil ungeschminkteres und mann-

---

[22]) Es sei daran erinnert, dass dieser Teil der Schrift mindestens ein, vielleicht sogar zwei Jahre vor Veröffentlichung des Ganzen verfasst worden ist. Vgl. meine Ausführungen zu ihrer Ausgabe Phil. Bibl. 46 d, S. XV—XVII und Akad.-Ausgabe Bd. VII. S. 339 f.

hafteres Wort zu der Kanonade von Valmy als das bekannte von Goethe!

Und diese Begebenheit, die das ganze Menschengeschlecht angeht, diese „allgemeine und uneigennützige Teilnehmung“, mit der man dem „verhofften Gelingen“ des grossen Unternehmens „zujauchzt“, ist ihrerseits das Phänomen nicht einer Revolution, sondern . . . der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird . . ., die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen“ (S. 134). „Ein solches Phänomen“ aber „in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte . . .“ Ja, wenn selbst „die Revolution oder“ (wie es hier charakteristischerweise heisst) „Reform der Verfassung eines Volkes gegen Ende doch fehlschlüge . . .“, so ist doch „jene Begebenheit zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und . . . zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte“ (135). Kant hat damit in diesem Abschnitt, der „Wahrsagende Geschichte der Menschheit“ überschrieben ist, die späteren Revolutionen, von der französischen 1830 bis zur russischen im Oktober 1905, vorausgesagt. Im übrigen aber stellen beide Abschnitte ein offenes, nicht mehr durch den „Formalismus der Positivität in Recht und Staat“ (Cohen a. a. O. S. 553) zurückgehaltenes Bekenntnis zu dem sittlichen Rechte der Revolution dar, wie es kurz vorher auch sein S. 134 beifällig von ihm zitierter begeisterter Anhänger J. B. Erhard in einer besonderen Schrift verteidigt hatte.

Welches Schlussurteil über Kants Stellung zur französischen Revolution sollen wir nach alledem fällen? Nach Jachmanns, in diesem Falle mit einer Aufzeichnung Hippels übereinstimmendem Zeugnis hätte er das grosse Zeitereignis als ein „Experiment“ angesehen, ob und in welcher Weise es gelingen werde, „die von der Vernunft aufgegebene Idee einer vollkommenen Staatsverfassung zu realisieren“ (Jachmann S. 130). Das ist in gewissem Sinne richtig. Nur war es nicht das blosse „Vergnügen“, mit dem „ein Naturforscher auf das Experiment

hinblickt, das eine wichtige Hypothese bestätigen soll" (ebenda). Sondern Kant war mit ganzer Seele bei diesem „Experiment". Dafür spricht nicht bloss das Zeugnis, das wir aus seiner Biographen, insbesondere aus Metzgers Munde (oben S. 110) vernommen haben, sondern vor allem auch die ganze Stelle im Streit der Fakultäten. Ein Mann, der so schreibt und zwar als vierundsiebzigjähriger Greis, zumal wenn er ein im ganzen so kritischer und bedächtiger Kopf ist wie Kant, der muss selber jenes grossartige historische Schauspiel mit tiefer innerer Anteilnahme, ja mit Begeisterung verfolgt haben. Freilich, das ist richtig, als Theoretiker von Beruf und Neigung bewährt er sich auch hier. Schon deshalb hätte er jenen Ruf von oder nach Frankreich abgelehnt, auch wenn es ihm nicht schon sein hohes Alter, seine Anhänglichkeit an den engen Kreis der Heimat, die Gewohnheiten seines ruhigen Gelehrtenlebens überhaupt verboten hätten. Er wollte gar kein „Praktiker", kein „Politiker" im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein, wie seine geschichts- und staatsphilosophischen Schriften auf Schritt und Tritt beweisen. Und so wollte er auch für die praktischen Wege, welche die Revolution in ihren einzelnen Phasen einschlug, nicht verantwortlich gemacht werden, vor allem nicht für ihre Gewaltsamkeiten, die nicht bloss seiner irenischen Natur überhaupt, sondern auch seiner festgewurzelten Ueberzeugung von der Notwendigkeit unbedingter Gesetzlichkeit im Staatsleben widersprachen. Auch in dem zuletzt besprochenen Abschnitt, der im übrigen ein so freimütiges Bekenntnis zu den Grundsätzen der Revolution ablegt, fügt doch eine längere Anmerkung (S. 132) die vorsichtige Einschränkung (im Hinblick auf Preussen) hinzu: Das „Murren der Untertanen" über ein Einschreiten der eigenen Regierung gegen republikanisierende Bestrebungen des Auslandes bedeute keineswegs den Wunsch nach Abschaffung der Monarchie, im Gegenteil; und, dass dem Staat von solcher „unschuldigen Kannegiesserei" Gefahr drohe, haben nur „verleumderische Sykophanten" erdacht, die sie als „Neuerungssucht, Jakobinerei und Rottierung" denunzierten. Aber trotz aller solcher praktischen Vorbehalte ist er für die freiheitlichen Prinzipien der Revolution allezeit ungescheut eingetreten; auch noch zu einer Zeit, wo fast alle anderen hervorragenden Geister Deutschlands sich scheu von ihr zurückgezogen hatten. Und kein Geringerer als der junge Karl Marx hat, mag man sonst über seine Beurteilung Kants denken, was man will, richtig herausgefunden, dass dessen

(politische) Philosophie „die deutsche Theorie der französischen Revolution" darstelle.[23])

Von dem Praktiker Hippel rührt noch ein anderes auf Kant und dessen Spezialkollegen Kraus gemünztes Wort her: „Vortreffliche Gelehrte, achtungswerte Männer, aber nicht fähig, ein Land, ein Dorf, einen Hühnerstall zu regieren!"[24]) Das erinnert an jenen, der die gewaltige Wirksamkeit eines berühmten Philosophen nicht begreifen konnte, weil es ihm noch nicht gelungen sei, die Bewohner derselben Strasse zu bessern. Wir brauchen nicht erst auf die Beispiele eines Sokrates, Rousseau oder Fichte, die vermutlich auch keinen Hühnerstall regieren konnten, hinzuweisen: Kant hat selbst in seiner oben zitierten Monographie über ‚Theorie und Praxis' die Antwort längst gegeben. Uebrigens war er, wenn auch kein geschickter Geschäftsmann, so doch ein erfahrener Menschenkenner. Und auch keineswegs ein Optimist oder „Idealist" in der Beurteilung der einzelnen Menschen, ja auch der Menschheit überhaupt, wie sie *ist*; vielmehr rührt manches recht realistische oder gar pessimistische Wort über sie von ihm her.[25]) *Trotzdem* vertrat er mit aller Kraft die Auffassung, dass die Politik sich am letzten Ende an der Moral zu orientieren habe, an der Menschheit, wie sie sein *soll*, kurzum, dass sie eine „*sittliche Aufgabe*" sei.[26]) *Seine* Politik war die, von der Max Adler das schöne Wort geprägt hat: sie *verderbe* nicht, sondern *verlange* einen Charakter.[27]) Kants ‚höchstes Gut' ist ein politisches Gut. Die *Politik* wird „als die Macht erkannt, welche über den Fortschritt der menschlichen Kultur in letzter Instanz entscheidet, welche auch theoretisch den wahrhaften Fortschritt erwirken kann". Politik, in diesem Sinne verstanden, ist aber nichts anderes als die *Geschichte*. Diese stellt der menschlichen Vernunft ihre *inhaltlich* immerfort wechselnden Aufgaben; das Ziel selbst bleibt ewig, denn es ist in der Idee vom Fortschritt der Menschheit verankert. Und ein Fortschritt zu diesem Ziele, der gewaltigste zu Kants Zeit, war das welthistorische Ereignis der französischen

---

[23]) K. Vorländer, Kant und Marx (Tübingen 1911), S. 41. Näheres über dies Thema s. ebd. S. 52—54.

[24]) Th. G. v. Hippels Autobiographie, in dessen Sämtl. Werken Bd. XII, S. 273.

[25]) Einiges habe ich in *Kant und Marx* S. 21 f. beigebracht.

[26]) *Zum ewigen Frieden* S. 19; vgl. überhaupt den ganzen ersten Abschnitt des *Anhangs*.

[27]) Vgl. K. Vorländer, Kant und Marx S. 264.

Revolution und ihre weltgeschichtliche Würdigung seitens der Zeitgenossen, vor allem seitens des Philosophen selber. Damit sind wir wieder zu unserem Ausgangsgedanken zurückgelangt, und wie wir unsere Ausführungen mit einem Worte des Mannes begonnen haben, dem dieses Buch gewidmet ist, so können wir sie auch nicht schöner beschliessen als mit seinen Worten: „Die Rechte wechseln, die Völker kommen und gehen, die Einrichtungen der Kultur verändern sich, die Ideen selbst, welche einen objektiven Wert und eine bestimmte Verwirklichung annehmen, gehen in andere Werte und Inhalte über, und endlich auch die Individuen, welche sich als Urheber alles geschichtlichen Geschehens dünken, verschwinden, — nur allein die Aufgaben der Vernunft bleiben ohne Wandel, weil ihre Bestimmtheit allein in ihrer Bestimmbarkeit besteht." [28])

[28]) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. S. 555 f.